

下田歌子の『日本の女性』（3）

— 古代の女性像をめぐる —

佐藤 雅男

はじめに

下田歌子（一八五四年—一九三六年）は、『日本の女性』第二章 古代文学に現はれたる女性」と第三章 活動せる上古の婦人」で、『古事記』や『日本書紀』そして『万葉集』などを基にして、様々な女性の存在の意味を語った。「第二章」の女性像の中心は皇祖神のアマテラスであり、その存在を理想的女性の始源とした。

また「第三章」には、古代日本の歴史的社會に活躍した十三人の女性が語られた。この著作では、先ず各時代ごとの歴史的社會性と女性の本質論の後に、一連の逸話が配列される。その形式は、中世や近世の記述にも同様である。

本稿では、「第三章」の其々の具体的逸話は要約に止め、多少とも割愛するが、女性天皇の元明に関しては、アマテラスとの連続性に於いて、その歴史的意味を確認してみよう。そして、下田の日本古代の女性像をめぐる、方法論としては、彼女と同時代のな文獻や、世代的に後続する思想史家達との比較対照に於いて、その思想表現の特質を検討してみたい。

一、理想的女性の始源としてのアマテラス

古代世界では、共通に男女差別の問題が顕著であつた。ギリシャのアテネでは、優れた哲学者が輩出し、近代の欧米文化に劣らな

い実質がある。だが、そうしたアテネの市民社会でも女性には差別されていた。元よりプラトンは、女性を男性と同等に取り扱うべきとの主張をした。だが、アリストテレスは、『政治学』で、男性が妻や子供、そして奴隷を支配すべきで、中でも女性は「弱い器」で、「奴隷は判断力を全く持っていないのに対して、女は実行力のない程度の判断力を、子供は未熟な判断力を持っている」(PoI 112¹—113)と言った。それに関して、下田は次の様に述べる。

アリストテレスは、女子を以て奴隷に比較して、女子と奴隷との差は、決して実質に於いてあるのではなく、唯その分量の差たるに過ぎないと言っております。詳しく申し上げますれば、女子というものは奴隷より僅かばかり進んだものに過ぎないというので、恰かも、人間は猿よりも三筋許り毛が多くあるものに過ぎぬという俚語と、同じ意味に解いているのでございます。(19頁)

当時のギリシャでは、女性に対する見方は、多くはアリストテレスに傾き、プラトンの思想は実行されていなかった。女性には、参政権や自由が与えられず、その人格は蹂躪されていた。こうした女性蔑視の風潮は、古代ギリシャのみではなく、インドの仏教や中国の儒教にもあった。また『旧約聖書』の「創世期」三章に

は、ヤハヴェの神が、蛇に騙されて知恵の木の実を食べたイヴに向かい、「我は汝の産みの苦しみを大いに増す。汝は苦しんで子を産む。それでも尚、汝は夫を慕い、彼は汝を治めるであらう。」(3・16)と言ったとある。こうしたことから、古代日本の女性観も諸外国と同様で、更に冷酷ではなかったかと考えがちである。

ところが下田は、そうした通念に対して、古代日本では、殊更に女性を虐待したり足手纏いにする事もなく、仏教の様に罪深いか、儒教の様に小人と一緒に養い難いとも見なされず、驚くほど公平かつ寛大であり、むしろ女性の個性が存分に発揮され、外界と無関係という事もなかったと言う。そうした見解を、先ずは『古事記』のアマテラスを例に、「天照大御神は、実に吾が太古史中の唯一の理想的大御神で在したのであります。国民の理想的性格を具備せられ、施政者として、一国の元首として、無限の信仰を一身に集め給いしと共に、他方に於いて、大御神は実に太古に於ける吾が邦婦人の理想的典型で在しました」と言う。時代状況もあり、その表現には天皇制への讃美が強い。しかし、古代日本の女性観が、アリストテレスの様であったならば、一個の女性に対する「尊崇渴望の念」は歴史的に存在し得ない。記紀では時間の流れの中で、皇祖神が人皇に系譜的に連続する。その始源のアマテラスは紛れもなく理想的女性の典型であった。

同時代的に、「新しい女」と評された平塚らいてうの、『元始

女性は大陽であつた』（『青鞥』一九一一年）は、近代日本の女性解放運動の宣言である。だが、「女性の心情は表面なり、浅き水に泛ぶ輕佻浮噪の泡沫なり。されど男性の心情は深かし、其水は地中の凹窩を疾走す」（『ツアラトウストラはかく語りき』ニーチェ）への共感から、家事に従事する女性は、精神的な集中力が鈍くて、「潜める天才を発現するに不適當の境遇なるが故に私は、家事一切の煩瑣を厭う」と言い放つ平塚の態度は、下田にはない。下田の主張に揺るぎはないが、単なる信仰や偶像崇拜で、アマテラスを語るのではなく、『古事記』の記述には、知的判断では解釈が付かなくとも、その出来事の深層の意味を能く辿つて、「一種の潜光」から女性のあるべきあり様を認識する方法を取る。そこには、『古事記』神代神話の具体的中身を文学的思想として研究する態度があり、その特質はイデオロギーであるよりも、パトロギーの一種である。

イザナギが黄泉の国から還つて、「是に左の御目を洗ひ給ひし時に、成りませる神の御名はアマテラス。次に右の御目を洗ひ給ひし時に、成りませる神の御名は、月読命、次に御鼻を洗ひ給ひし時、成りませる神の御名は須佐之男命。」（伊耶那岐命と伊耶那美命」六 みそぎ）の部分を下田は引き、そうした宇宙万象を説明する想像を、架空の物語と断言するのは甚だ輕率であり、「アマテラスと申す立派な諸徳円満な御宝体が確かに在した事は、一

点怪しむべき所がない」と言う。そこに探り当てられた「一種の潜光」には、徳のある精神と身体を兼ね備えた一人の輝やく女性像が写つた。下田にとって、『古事記』神代神話とは、そうした理想的女性の典型を始源とする様々な人間達が活動する歴史物語なのである。

父のイザナギは、「吾は御子生み生みて、生みの終に三貴子得たりとのりたまひて、即ちその御首珠の玉の緒もゆらに取りゆらかして、アマテラスに賜ひて、詔り給はく、汝命は高天原を知らせ」（七 三貴子の分治）と大いに飲んだ。それに関して下田は、古代日本の女性観が、後世の戦国時代の様であれば、父が二人の弟をさし措いて、高天原を支配させるはずはなく、他の群臣や民衆が喜んで、姉のアマテラスを奉戴したのも、女性を遇するに極めて寛大であつたからだと言う。

当時、世に尊ばれたのは、タケミカヅチ、オオクニヌシ、ササノオなどであり、多くは武勇の男性であつた。そしてアマテラスは、女性にもかかわらず武勇に絶倫であつた。ササノオが姉に逢うべく、高天原に行く時に、山川が悉く震動した。だが、アマテラスはそれに対して威風をもつて、正当防衛の位置に立つた。下田は『古事記』の、「両ち、アマテラス聞き驚かして、我が那勢の命の上り来ますゆえは必ず美しき心ならじ、我が国を奪はむとおもほすにこそと詔り給ひて、即ち御髪を解き御美豆羅に纏かし

て、左右の御美豆羅も、御鬘にも、左右の御手にもみな八尺勾玉の五尺津の珠を纏きもたして、曾毘羅に千人の鞆負ひ、五百人の鞆をつけ、亦臂には伊都の竹鞆を取り佩ばして、弓腹振り立て、堅処は、向股に踏みなづみ、沫雪如蹶はらゝかして、伊都の男建踏みたけびて、待ち問ひ給はく、「天照大御神と須佐之男命」一須佐之男命の昇天を引く。その勇壮な姿は、非常時の出来事で、普段は女性らしく優美に機織りの殿に籠つて、紡ぎの業に勤しんでいた。そうしたアマテラスの性格を、下田は次の様に語る。

スサノオが種々なる乱暴をなさるのも御腹立なくて、一々それを善意に御解釈なされた処は、如何にも寛大で慈仁で、優雅高尚な御性格の程は、今から考えても恐れ多い程でございます。又大神の如何に当時の人望を集め尽して在らせ給いしかということは、例の天岩戸開きの伝説が、十分に之を証明するのでございます。スサノオの横行は愈々烈しくなりまして、種々の乱暴を遊ばしまして、遂に天の斑駒を生ながら皮剥いで、大神の機殿にお投げ入れになりましたので、驚きの余り侍女は氣絶したまゝに歿つてしまいました。茲に於いて、流石の大神も激怒遊ばされて、御躬ら大御位を退去せんと思召したと見えまして、天岩戸にお籠りになりました。或はこれは御弟に反省を促さるゝ為に斯く行はせられたとも申

します。是の時世の中の騒ぎは実に大変な事でありました。
(29頁)

アマテラスが天岩戸にさし籠ると、高天原も葦原中国も闇に閉ざされた。そして「万の神の声は狭蠅なす皆満き、万の妖悉に発りぬ。」であつた。それでオモイカネの発議で、アマノウズメが岩戸の前で神楽を奏した。出雲の国譲でも、アマテラスが、天下に君臨し、その勢力に民衆が承服する事がなかつたならば、オオクニヌシが苦心して拓いた土地を、天孫に献上する事はなかつた。記紀では、タケミカヅチ等の武勇によつて献上させた様にも見えるが、それもアマテラスの使者であつて、彼らは主権者ではなかつた。下田が、「その武勇によつて、よく君命を辱めなかつたのであることは勿論ですが、その爰に至らしめた所以の者は、大神の御聖徳による事」というのも、始源的且つ究極的存在をアマテラスとする視点に立っている。

だが、そうした下田の『古事記』解説の問題点を挙げれば、「大神の御聖徳」という仏教を連想させる言葉が、如何なる内実を持つかが漠然としている。『日本の女性』(一九一三年二月)と、ほぼ同時期に出版された白柳武司の『大日本閨門史』にも、「神も今は尊の乱暴に怒を忍び難く袂を払つて天の岩戸の中に隠れ給う。」とある。² 下田も、スサノオの振舞いを流石に寛容なアマテ

ラスも、ついに「激怒」したと見なす。だが、それは果たして「御聖徳」故の純粹感情であつたのであろうか。また天岩戸の祭祀を境にしての、アマテラスの存在の変容が下田には説かれていない。言い換えれば、物語の構造分析と情念論の解明に不明な点が残る。

下田とは三〇年以上の世代差のある和辻哲郎（一八八九年—一九六〇年）は、『日本倫理思想史 一』で、記紀の物語に登場する神々を、「祀る神、祀るとともに祀られる神、単に祀られるのみ神、祀りを要求する祟りの神」の四種類に分類した。³ 天つ神のアマテラスとは、「祀るとともに祀られる神」である。和辻は、高天原に上つたスサノオの乱行の場面の、「天照大御神、忌服屋にましまして、神御衣織らしめたまふときに」（『古事記』「三 天の岩屋」）や、「天照大神のまきに神衣を織りつつ斎服殿にまします」（『日本書紀』「神代上 第七段」）を引いて、「忌服屋」や「斎服殿」とは、神に献上する神聖な衣服を織る場所で、アマテラスが自ら忌服屋に臨むのは、神衣を織ることが重要な神事であつた事を示し、「この神衣を汚したスサノオの尊の乱行は、寛容な天照大神の激怒を買い、天石屋戸こもりを惹起するに至つた」と言う。寛容なるアマテラスの「激怒」という点では、下田と和辻の解釈は通底する。しかし、下田がアマテラスの存在を究極とするのに対し、和辻は、「自ら神を祀る祭司としての神」であるが、その「祀られる神が何神であるか」は、全く記されていないと言う。和辻

は文献を精密に読解して、記紀の叙述からは、究極とは「不定の神」であるとする。アマテラスもまた背後のそれを媒介する存在として神聖であり、究極の神ではなく、記紀には、「神命の通路」が表面へ出て、神自身は後ろに退く特質がある。それは天岩戸の神集いでも同様に、「大神の怒りを鎮めるための祭儀の中には、鏡と玉をもつて飾る御幣、男鹿の肩骨を灼く太占、ウズメの命の神がかり」などがあり、それらも不定な神の意志が現われる通路である。それ故に、アマテラス自身が直接に統治する高天原でも、「不定の神」の命令が重んじられた。こうした物語の構造分析が、世代的に後続する和辻という思想家になされ、記紀の読みに新たな視角を開いた。

現代思想の『古事記』の構造分析と情念論は、更に踏み込んでいる。佐藤正英は、『古事記神話を読む 〈神の女〉〈神の子〉の物語』の「十一」アマテラス天の岩屋に籠る」で、「アマテラスは天の服織女とともに、もの神である太陽を祀る儀礼を実修する〈神の女〉であつた。」と言う。⁴ そしてアマテラスと天の服織女とは「一身同体」であり、その天の服織女の一人が死ぬという出来事は、アマテラスが高天原での祭祀儀礼に挫折したことの暗示で、むしろ「此が国」への希求と恋慕の情」をスサノオと分有して、その乱行を許したのは、そこに原因があるとする。そして天岩戸に籠ることを、「〈神の女〉アマテラスは死んだ。」と

指摘する。そこには、その存在を、所謂「大神の御聖徳」と称するのではなく、祀りを行う〈神の女〉の中心として捉え、姉弟の間の「暗く深い情念」を読み解く視角が提示される。それはアマテラスが純粹感情としての「激怒」から、天岩屋に生きながら籠るのではなく、弟の振舞いは、全て「もの神」の意志に適つていて、その事を姉は最も分かっていたという解釈である。アマテラスの岩戸籠りを死とする見解は、下田や和辻にはない。そして、絶対的寛容を具現した身体的存在が、隠れてしまったことを、その永遠の死を向えたと捉えることで、天岩屋の前での魂の再生儀礼が、物語の構造的転換の場面として一層鮮やかになる。

佐藤正英は、「(二)〈神の女〉の理念としてのアマテラス」に、『古事記』の「故、天照大御神の出で坐しし時に、高天原と葦原中国と、おのずから照り明りき。」(三 天の岩屋)を引いて、「もの神の祀りの儀礼のなぞり」としての天岩屋の前での祭祀儀礼によって、アマテラスは再生したと言う。それは「尊貴なたま神としてのアマテラス」であり、所謂「たま神」とは、「神の女」〈神の子〉によるなぞり」としての祭祀を媒介にして現出する靈魂のことである。高天原で祭祀が行われる限り、アマテラスの靈魂は、「たま神」として、繰り返し顕現するという見解には、「もの神」が「たま神」に変容するという歴史物語の新たな構造分析と情念論がある。

二、男女の等根源性

下田は古代日本に於いて、最も早く発達したものは、「男女互に相依り相助くるの情」であつたと言う。そして、イザナギとイザナミに関して、「是は男女間の関係というよりも、寧ろ万物の因つて生ずる原因を説明したもので、此の二神の婚姻によりて、天地万物を生じた」と述べ、万物の根源を男女神の生殖に還元する。だが、和辻が論じるように『古事記』神代神話を精読すれば、二神の背後に、さらに支配する力が存在することは疑えない。

下田とは二〇年程の世代差のある津田左右吉(一八七三年—一九六一年)は、『文学に現はれたる我國民思想の研究(一)』『貴族文学の時代 第一篇、第二章』で、記紀は、当時から宮廷と政權が、皇室の起源を説くために作成されたものであり、「國民的精神の結晶とか國民的英雄の物語」ではないとして、その文学的価値も低いと主張した。⁵その理由は、神々の容貌や性格の記述が乏しく、その行動の場所も曖昧で、高天原のことさえ具体的に描写されていないからである。だが津田は、その「但書き」で、「諸冉二神が滄溟を探られるのと天孫降臨との条は、頗る雄大崇高な想像である。」とも言う。彼は、そこに潜在する形而上的問題をはつきりと直観していた。こうした津田左右吉の影響は、和辻哲郎にも引き継がれた。

丸山真男（一九一四年—一九九六年）は、『日本の思想』で和辻の指摘を踏まえ、「日本神話に於いては祭られる神は同時に祭る神であるという性格をどこまで遡っても具えており、祭祀の究極の対象は漂々とした時空の彼方に見失われる。」として、「無限抱擁」と「雑居的無秩序」性が、日本の思想的伝統の集約的表現だと言う。また『古事記』の記述から、「歴史意識の古層」の「執拗な持続低音」を、「つぎつぎになりゆくいきほひ」と抽出したのも周知である。

丸山はイザナギとイザナミの生殖の解説で、『古事記』の「編者はけつして『なる』と『うむ』との実質的相違に無頓着であつたわけではなく、むしろそれを承知のうえで『国生み』を『なりなりて、なり余れる処』と『なりなりてなり合はざる処』との交接の結果として描いている点が大事」と言う。それは万物の生成とは、「なる」が、「うむ」に作用して、永遠なものがある世界でもなければ、絶対無へと運命づけられるでもなく、絶え間なく成り行く世界である。その原像は、「葦牙の萌え騰る」ような景観であり、「有機物のおのずからなる発芽・生長・増殖のイメージとしての『なる』が『なりゆく』として歴史意識をも規定」する傾向は、「つくる」の磁場に「うむ」が引き寄せられるヘブライズムとは、基本的な違いがあるからである。丸山は「作為」と「自然」を対極に、特異な自然性が日本人の歴史的意識の根底に存在

するとして、そこに日本思想の特質を見出した。「歴史意識の『古層』」には、日本文化の持続的生命の一種が、鮮明に描かれている。それを川崎修は、『忠誠と反逆』（筑摩書房）の「歴史意識の『古層』」の解説で、「最高度の魔力的魅力にあふれた作品の一つ」と見なし、日本的なものの一種の実態化を指摘した。そして丸山の論法に関して、「たとえ『実体』のない『モノガミ』であつたとしても、実体であるかのごとき強烈な力をふるうものには、『実体』として対応すべき」という性格を指摘する。

また、田中久文は『丸山真男を読みなおす』第四章「開国」と「原型」3「原型」とはなにかで、「この『生成・活動・作用それ自体の神化』や『自然的生成のオプティミズム』に関しても、はたして日本文化独特のものといえるのであろうか。むしろ、これらは人間の『作為』に基づく『文化』『文明』一般の対極にあるものとして、先の『心情の純粋性』と同様に人類共通のものと考えるべきものではなからうか。」と言う。そこには丸山が「普遍者のない国」（近代日本の思想と文学）三「意匠」剥離の後に来るもの」と日本文化の特殊性を規定した事柄に対する反指定がされている。⁷

こうした現代の日本文化や思想論の動向以前の下田歌子の『日本の女性』には、記紀の構造分析よりも、物語の具体的中味を構成的に本質提示する方法が取られていた。またそこには、和辻や

丸山が殊更に着目しなかった具体的な女性論がある。それは次の様な部分である。

併し此の話の中に、我々が見逃す事の出来ないのは、二神が天の御柱を廻りて歌い給うた前後であります。初めは女神先御柱を廻りて、「あなにやしえをとこを」と称え給い、次に男神御柱を廻りて、「あなにやしえをとめを」と称え給い、斯くして、婚儀成りて生まれられた御子は、皆不完全なものであったので、之は礼に違ふ、男神先づ称えて、女神之に和するが法であるとして、その通りになされて、さて後に、立派な御子を産ませられたといつてある事で御座います。此の伝説は偶以て夫唱婦隨の思想を表わしているものといわなければなりません。そうかと申しても、後世の様に、男が全然女を圧制したというわけではありません。唯男と女との間に幾分の礼讓的輕重のあつた事が明らかであるといつてでございます。又国初の歴史に於いて、初めて男性女性の神の現はれた当時、其の結婚が兎まれ歴然と式立つてあつた事も、他外国には聞き及ばぬ所でございます。(33頁)

「国生み」で、最初にイザナミが柱を廻つて、「あなにやし」と称え、次にイザナギが同様に呼応して、生まれた子供は、皆不完

全であつた。「今吾が生める子良からず。猶天つ神の御所に白すべし。」と何方が言つたのか不明である。この提案は、極めて率直なイザナミの發言であり、それにイザナギが素直に従つた可能性すらある。だがその心は一つであり、悲しみを抱き高天原と一緒に参上して、天つ神の命を請うた。すると、天つ神たちは、「布斗麻邇^{フツマニ}」で占つて、「女先に言へるに因りて良からず。亦還り降りて改め言へ。」と助言した。そこには男女關係に於いて、即自的に身をまかすのではなく、相互が対自的に意識し合うことで、幸運がもたらされることの暗示がある。そこに要請されたのは、一つの手順としての型である。それを下田は、「之は礼に違ふ、男神先づ称えて、女神之に和するが法であるとして、その通りになされて、さて後に、立派な御子を産ませられた」と、そこに古代的な規範性を見出して、「此の伝説は偶以て夫唱婦隨の思想を表わしている」と解釈する。

「布斗麻邇爾ト」の結果とは、何処までも偶然性を帯びている。また「夫唱婦隨」とは、中国の『関尹子』の格言で、先ず雄が鳴いて雌が答えるのが道理の意味であるが、日本的には夫婦仲の良さの含みに変容する。それで下田は後世の様に男性が女性を圧制したのではなく、男女の間に多少の「礼讓的輕重」があつたに過ぎず、歴史の初めに、男女の結婚が、この様な「式立つ」に則つた事は、外国にも類がないと言う。下田の言う所は、津田左右吉

が日本文化の「暗い陰影」の一種として、「模倣に巧である、自己の生活から自己の文化を創造するよりは自己をすてて異国文化の形式に順応しようとする」と指摘した様な、単なる模倣性ではない。それは模倣しつつ独創に達する様な、日本文化の創造過程の特質への指摘である。

伊藤由希子は、「日本女性の生のかたち——下田歌子の思想・序論」に、『婦人常識訓』（新編下田歌子著作集、三元社、二〇一六年三月）の「男子と女子とは雁行の有様であつた」や、「主従のやうな関係では無論なくて異体同心」の下田の発言を引き、「男女は根本に於いて、等根源的であり、同等且つ相補的關係にあると下田は捉えていた」と解説する。下田は、日本歴史の原初に、そうした「男女の根源的等同性」を見た。この事は『日本の女性』に極めて鮮烈な思想表現の一種である。

先にアマテラスの所で触れたが、和辻哲郎は、イザナミに関しても、同様な問いを提示した。アマテラスを生み出したのはイザナギであるから、遡ってイザナギの事を考えてみると、その「国生み」も天つ神たちの命令に従った。それ故に、イザナギも「神命の通路」であることに変わりはなく、天つ神とは、天地初発の時の神々であるから、それ以上に古くて高い神は存在せず、そうした神々の命令こそ「究極の神の意志」を示すはずだと言う。しかし、記紀の語る所はそうではなく、イザナギとイザナミの二神

が、最初の国生みに失敗して、高天原に帰り、再び天つ神たちの命を請うた時、「布斗麻邇」による指令を受けた。そうした「占ト」は「不定の神の意志」である。和辻は、天つ神たちの背後にはもう神々は存在しないのに、それらの神々が尚、「占ト」を用いるとすれば、この神々の背後にあるのは、一体、何であるかと執拗に問う。その和辻の答えは、先と同様に「神ではなくして、いわば不定そのものである。すなわち最後の天つ神たちさえも不定者の現われる通路であつて究極者ではない。」である。こうした記紀神話における祀る神は祀られる神でもあり、究極的なものを不定とする見解は一貫している。

しかし、敢えて和辻の論の問題点を挙げれば、それは「国生み」に於いてイザナギという男神が、「神命の通路」であることの明証であり、それ以降でイザナミがカグツチを生むことで死に、イザナギが黄泉国に行きながらも、「愛しき我が那邇妹」と別離せざるを得なかった経過で、黄泉国に永遠に存在するイザナミもイザナギと同様に、「神命の通路」であるのかは不明と言わざるを得ない。そこでこの二神は、もはや「一心同体」でもなければ「異体同心」でもない。和辻はイザナギの特質を論じるために、イザナミという女神を援用した。その論には、何処までもイザナギの主導性が濃厚に纏い付く。それとは逆に、白柳武司の『大日本閨門史』では、「黄泉国に於ける女神が、八雷神に取りまかれて、

さながら女王の如き勢いにある。」と、イザナミの様態が語られる。白柳の解釈は過剰とも言えるが、死によつて醜怪に変容したイザナミの存在は、「神命の通路」という概念を食み出すのではないであろうか。白柳の著書の形式は、下田の『日本の女性』と類似する所があり、通史として全体的内容も単なる荒唐無稽な論考ではないので、今後とも参照することにする。

『古事記』では、イザナミの「汝の国の人草、一日に千頭絞り殺さむ。」があるからこそ、イザナギの、「汝然為ば、吾一日に千五百の産屋立てむ。」が成立し、「一日に必ず千人死」ぬから、「千五百人生ま」れる。そうした人口増加を丸山真男の「歴史意識の『古層』」の様に、「自然増殖オブティミズム」と見なしでも、葦牙の繁殖という実体には、天候不順の不規則性がともない、天つ神たちの「占ト」の偶然性と重なる所もある。そこには稲作を背景とした豊穡への願いがあり、鹿の角の生命力に対する讃嘆が、「占ト」という呪術的作為の背景にあつて、それが古代人の不可思議な物質の実体に対する畏怖の感情に、根差していたと考えられる。

和辻は、皇子の唾を患えた垂仁天皇の夢に現われて、「我宮を天皇の御舎のごと修理たまはば、御子必ず真事とはむ」と告げたオオモノヌシに関して、第四類の神（祀りを要求する祟りの神）を見出せばよいと言う。「祭祀の呪力は、ノエーマ的には山川の神々に投影され、ノエーシス的には祭祀を司る者としての神々

となる」という論理は明快である。だが、『古事記』神代神話に登場するヤマタノオロチの存在も、「神命の通路」なのであるか。スサノオは確かにヤマタノオロチを退治した。そこにはエロスの物語の背後に、タナトスやグロテスクの問題が絡まり合つて、切り結びが困難な根源性が横たわっている。イザナミやヤマタノオロチなどをめぐる話には、和辻の言う所の「原始人の素直な、私のない、天心の大きさ」というものを過剰に逸脱する底の暗い情念の行為がある。そこには、所々に自意識の歪像を読み取ることも出来る。一種の仏教思想を連想させる和辻が言う所の「神聖な無」以前に、『古事記』には、得体の知れない様々な外的実在との接触が描かれている。それは人々の生活経験の背後にある物質的実体であり、何ものかとしての根源的自然性が暗示されている。

こうした問題に関して、佐藤正英は、『古事記神話を読む』（神の女）（神の子）の物語』で、「アメノミナカヌシらの『別天つ神』も、クニノトコタチに始まる『天つ神』も、イザナギ・イザナミもみな、神の祭祀者である。も、神の祭祀者としても、神の意思を受けるべくイザナギ・イザナミは高天原に昇り、クニノトコタチに始まる『天つ神』が『ふとまにト相』つたという呪術的作為が語られている」と指摘する。このことは、「実体としての内実をもたない神聖な「無」を原基神と解する和辻哲郎の所説には従え

ない。自己の外部としての〈もの〉神は自己の内部としての〈たま〉神と補完関係にある。』（『日本倫理思想史』増補改訂版 佐藤正英、東京大学出版会、二〇一二年四月）の本質規定によつて為されている。天御柱でのイザナギとイザナミの出来事は、「もの神が先ず声を発して〈神の女〉を愛でるのが、もの神の祭祀の儀礼の様式である。もの神がもの神として外在していないイザナギ・イザナミにあつては、〈神の子〉であるイザナギが、もの神の在りようをもどかなくてはならない。それ故先ず声を発しなければならぬ、という意思を高天原のもの神が示した」と言う。

こうした〈神の子〉が、もの神の模倣をするという論旨は、『古事記』の読みに新たな地平を開いた。角度を変えてみれば、物があるうちに運動するのではなく、場所の変化が物の運動を規定するというのが、現代物理学の発想である。不可思議で得体の知れない外的実在としての物質性とは、古代神話よりも現代物理学の方がより不透明な問題を提示する。科学は物質のメカニズムの解明を志向するが、『古事記』という歴史物語の内容における不透明さの解明である限り、超越的な神秘性と、それに翻弄される人間の運命や情念の意味を語らなければ、その物語論は空論になる。それが身体を持った登場人物の物語であれば、其々の場面に、畏怖すべきもの、神の様な実体が潜んでいると想像せざるを得ない。そこから具体的場面に對する景観的想像や認識が精確にな

り、「イザナギは黄泉比良坂を逃げ下つてきたのであつて、黄泉比良坂を逃げ登つてきたのではない。黄泉国は、葦原中国からいえば上方の山にある国であつて、下方の地下にある国ではない」（第三章 黄泉国・葦原中国の分離——イザナギ・イザナミ神話Ⅲ（三）黄泉国の在りか）という視角が、其々の物語的場面に對する精密な読解から導出された。

また、『古事記神話を読む 〈神の女〉〈神の子〉の物語』の論旨には、古代日本の女性差別の意味合いはない。それは「（七）アマテラスの詔り別き」で、「スサノオの心が「清く明し」であることはアマテラスの詔り別きの前に判明している。〈神の女〉か〈神の子〉かにかかわりなく、きちんとした一人前の立派な子が、二人の間に生まれたときに判明したのである。「我が心清く明し」というスサノオの言葉はその事態を追認した言葉である。」に明示されている。それは「詔り別き」の条件は、立派な子であればよかつたので、男女の区別はない事の読みである。

そして、スサノオは「我が生める子は手弱女を得つ」、「これによりて言さば、おのづからに我勝ちぬ」と言つた。この「おのづから」の言葉は、先の「おのづから照り明りき」と同様に最も古い時代の使用法であるが、ここにも偶然性の意味が含まれている。そして、この「勝ちさび」の解釈は、アマテラスに勝つたとするのが通説であるが、「スサノオが勝つたのはアマテラスに對して

ではない。アマテラスは「妣が国」への希求を分けてもっているのであつて對抗関係にはない。勝つたのは父であるイザナギに對してである。」と指摘する。「妣が国」へのスサノオの願望を容認せずに、息子を海原から追放したのは父のイザナギであつた。こうした「恋慕の情」を軸にした古代日本の具体的な情念論は、下田の論旨にも通底する。両者が『古事記』神代神話の解説で、丹念に取り上げた箇所は、同様の部分が多くあり、理想的な典型を、尊貴な精神とする視点も類似性がある。

だが下田に、「我が太古の人民は、女神天照大御神の御稜威に服し、慈悲に浴し、靈徳に化し、無上無比の君主と仰いで、おほひるめのむちと崇め」という歴史意義が存在する限り、彼女の『古事記』解釈の禁忌的抑制も隠せない。アマテラスの暗い情念に關しては、たつた一度の「激怒」以外は語らない。そもそも物語の本文にはアマテラスが「激怒」したとは書かれていない。皇祖神のアマテラスの威厳を損ねないように、そう解釈して、教示するより他に仕方なかつたのである。そうした禁忌の意識が解体すれば、下田と同様に、イボリット・テヌの実証主義の影響を受けた津田左右吉の、「それに事実らしくない不合理なことが含まれているとすれば、我々は、その語る所に如何なる歴史的事実が潜んでいるかというよりは、むしろそこに如何なる思想が現われているかを研究すべきではなからうか。この思想そのものが国民の

歴史に取つては重大な事実である。」（『神代史の研究法』一九一九年）の方法に発展する。現代では出版の事情もあり、余り顧慮されないが、下田歌子の『日本の女性』という著作には、こうした近代日本思想史研究の根本問題が胚胎していた。

三、古代日本の結婚観

下田は、古代日本の結婚法の問題を『古事記』や『万葉集』を材料に取り上げる。先ずは、その主要な部分を辿つてみよう。古代における結婚は、道德意識よりも情の自然に従つていたと言う。当時は、嬬歌会（歌垣）があり、それは男女間の遊戯として、大切な結婚の媒介であつた。歌垣とは、近代の欧米諸国で行われた舞踏会に似ていた。彼女は、『古事記』で、歌垣に立つた大魚という女性の事（下巻 清寧天皇「三 歌垣」）や、『万葉集』の常陸国での歌垣の例（高橋虫麻呂、「筑波嶺に登りて嬬歌会をする日に作る歌」）を挙げる。

だが、古代の結婚が、単に遊戯的にのみ行われたはずはない。その他にも様々な方法があり、既にこの頃から政略結婚も存在した。オオクニヌシは、根国や因幡や大和にも多くの妻がいたが、そこにも政略結婚の性格がある。高天原から派遣されたアメノホヒはオオクニヌシに詔つて、三年経つても帰つて来なかつた。ま

たアメワカヒコも使者として出雲に行ったが、娘のシタテルヒメと一緒にあって、八年経つても帰らなかった。

一夫多妻は、古代には広く行われて、男性の我儘から多くの女性を所有した場合もあるが、そこに不道德の非難はなかった。それは、妃のスセリビメが、「あがオオクニヌシこそは男にませば、うち見る島の崎々若草の妻もたすらめ、吾はもよ、女にしあれば、汝をおきて男はなし」（「大國主」三、八千矛の神）と歌ったことから知れる。親の干渉も、後世の様に嚴重ではなかった。スセリビメの父スサノオは、何故かオオクニヌシを憎み、結婚を承知しなかった。そして、娘は遂にオオクニヌシと一緒に、父の許を去ってしまった。

また、ある家の姫君の宅へ、美しい男が夜々通つて来て、姫君と結婚したが、何処の何者とも分らない。それで、母親に教えられて、男の衣に糸を縫ひつけて置いて、漸く住所を確めて見ると三輪の大神であった。その事を下田は、父母が喧しく女の結婚に干渉しなかった事例として挙げる。（「崇神天皇」三、三輪山伝説）そして、結婚した女性の嫉妬に関して、スセリビメの嫉妬の烈しかった事や、因幡のヤカミヒメが、それを畏れて、我が子を残して、生国へ還つたことを挙げる。こうした事は、古代に於いて、むしろ天真爛漫に振る舞う生活状態だと言う。男女共に、道德意識によつて自ら修養するのではなく、嫉妬心を悪徳とは考

えていなかった。だが、そうした怨恨の情念が決つて良くはないという意識は、スセリビメの歌に現われている。（「大國主」三、八千矛の神）

貞操の觀念が、既に意識されていたのは、コノハナサクヤヒメの事例からも知れる。（「忍穗耳命と邇々芸命」七、邇々芸命の結婚）ニギが日向の高千穂に降臨して、オオヤマツミの娘のコノハナサクヤヒメを妃とした。間もなく懷妊したのを、ニギは、「そは我が子には非じ」と疑つた。それで姫は、「吾が妊める子、若し国津神の子ならば、産るる時幸あらじ。若し天神の御子ならば幸あらん。」と言つて、八尋殿を作つて中に入り、土を以つて四方を塗り塞いで、火をつけて出産した。姫は貞操を疑われたのを悲しんで、その潔白を証明するために、命をかけて皇子を産んだ。そうした出来事からも、当時から貞操が、重く見られたことが分かる。下田は、「こゝにも品位を傷つたたくないという觀念が非常に強かつた」として、貞操を重んじるのも、その動機は後世とは異なると言う。そして、女性が自身の「品位」を傷つけられる時、そこに強い意志が表われて、死さえ辞せぬ氣慨が発揮されるのを、日本女性の特質とする。

イザナミが黄泉の国に去つて後、イザナギが恋しく思い、黄泉の国に行つて、イザナミと再会し、今一度現世に還る様に言つた。（「伊耶那岐命と伊耶那美命」四、黄泉の国）するとイザナミは、

「しからば冥途神に譲るべし、暫時待ちたまへ、決して覗き給ふな」と言った。それは、津田左右吉が、但し書きで、「諸冉二神が滄溟を探られる」所の「雄大崇高な想像」の場面である。イザナギは久しく待ち疲れて、一寸覗いてみると、イザナミの姿は世にも恐ろしい形相であつた。驚いて立ち去ろうとすると、イザナミは「我に辱めを見せつ」と言つて、追いかけて来た。その場面に關しても、下田は、「女性が自己の品位を保つに、如何に熱心であつたか」の証明だと言ふ。

そして、同類の話として、トヨタマビメの話を挙げる。「日子穗々手見命と鵜葺草葺不合」ワダツミの娘のトヨタマビメは、ホオリが兄のホデリに釣り針の件で責め苛まれて、海の底に行き結婚した女性である。ところが三年の後、ホオリは日本に還り、兄を服従させて、日向に君臨した時、トヨタマビメは妊娠して、御子を産む事となつた。その時、姫はホオリに、産室の内を決して見ない様にと願つた。しかしふと内を覗いてしまった。白柳の『大日本閨門史』には、「産屋を覗かれるという事は当時の婦人が最も恥辱とした所」とある。そして下田は、姫が夫を棄て子に別れて海の底に還り去つてしまったのは、その「品位」を傷つけられたことを恨んだからと言ふ。こうした下田の女性の「品位」という概念には、白柳の解釈とは異なるような女性の尊厳性に関する微妙な意味合いが込められている。

トヨタマビメの出産と、イザナミの死の話には、共通の要素がある。それを佐藤正英は、i. 暗闇の中である事。ii. イザナギやホオリが不用意に直視し、その醜惡さに畏怖し、その場から逃げだす事。iii. トヨタマビメやイザナミが意識の介在を脱して、「もの神」と融合し、それに恥じる事。iv. 男女が恋慕の情にもかかわらず別離し、別々の世界に棲む事。v. 海坂や黄泉比良坂で其々の棲む世界が世俗時空と区切られる事という様に整理して、「世俗時空と原郷世界とが近接する辺境の地の宮殿における出来事としての子産みと死の在りようが語られている」と言う。古代日本では生の根源と死とは、重なりがあると考えられていた。そして、下田が繰り返す言う「品位」とは、iiiの意識の介在を脱し、「もの神」と即目的に融合し、そして、我に返り、その事を恥じる意識に通底すると考えられる。本能によって物それ自体と融合するのは、一種の野性的能力である。仮に女性には、その能力が男性以上に備わつていても、下田には、その事が女性の絶対的価値ではなく、個性的女性は男性と同等に、意識的存在として並び立つという信念があつた。それが下田の言う所の「凜」とした女性であると思われる。

また、「六 上古女性の智的方面」では、『古今集』「序」の、「久方の天にしてはシタテルヒメに始まり、粗金の地にしては、スサノオよりぞ起こりける」を引いて、和歌の起源を語る。アメワカ

ヒコが八年経つても帰って来ないので、アマテラスはアメノキジメを使いとしてその様子を尋ねさせた。「忍穂耳命と邇々芸命」二、天若日子の派遣）アメワカヒコは雉を一矢で射殺してしまい、その矢は高天原に達した。高天原では、逆心から雉を殺したと疑い、その矢を下界に投げ返した。すると、アメワカヒコは、その矢に胸を射られて死に、妃のシタテルヒメは、大いに嘆いた。アジシキタカヒコネがその死を悔みに来たが、それが非常に似ていて、その家では死者が蘇ったと大騒ぎになった。自分を死者扱いするとは何ごとかと、剣を抜いて荒れ廻る兄を見て、妹のタカヒメが、咄嗟に「天なるや、おとたなばたの、うながせる、珠のみすまる、みすまるに、あなたまはや、み谷ふた渡らす、アジシキタカヒコネの神ぞや。」の歌で、場の混乱を沈静化させた。

下田は、『古今集』『序』に、歌はシタテルヒメに始まるとあるのは、この事件の時という解説をする。そして、女性の知性が古代に認められるのは文学であり、また儒教が移入されてからは、それが新生を開き、光明皇后が漢文学を推奨することで、女性の立派な文学者が輩出したと言う。

四、深く美しい「女性らしさ」

「第三章 活動せる上古の婦人」には、一 倭姫命、二 狭

穂姫皇后、三 弟橘姫、四 神功皇后、五 草香幡倭姫皇后、六 調伊企儺妻大葉子、七 善信尼、八 馬飼歌依妻、九 上毛野形名妻、十 元明天皇、十一 和氣広蟲、十二 大伴の坂上郎女、十三 額田女王などの節で、アマテラス以降の様々な女性像が描かれる。これらの多くは、第二章にも名前が紹介されたが、第三章では其々が具体的逸話として配列される。ここでは、主要な女性像を先ずは「強固な意志」の持ち主という点から摘要しながら、それが優れた知性に統合される具体例を見てみよう。

古代日本の女性は、純美な感情で行動する女性と共に、驚くべき「強固な意志」で、自己自身が為そうとした事柄に成功した女性が多くいた。そうした活動に注目すれば、日本の女性の本来的面目とは、激烈な情意を以て立っていた事がはつきりすると言う。神功皇后は仲哀天皇と、弟橘姫は日本武尊と平気で戦場に赴いた。上毛野形名は、その妻に救われ、棚津姫は夫の出征に際してその弱気を正した。また雄略天皇の皇后は、葛城山の猪狎と一緒に行き、天皇の振舞いを諫めた。反正天皇崩御の時、その皇太子（允恭天皇）が、皇位の継承を肯じなかつたので、王妃の忍坂大中姫は水を盛った器を、夜通しの寒気の中で捧げて願い続けた。弟橘姫が日本武尊の危難に犠牲になり、大津皇子が謀反を疑われて亡くなったため、山辺皇女は、その運命を共にした。これらは、強い意志の持ち主の例であるが、男女の相補的関係の一種でもある。

また、応神朝に漢籍が渡来し、欽明朝に仏典が輸入されて、儒仏二教の思想が日本人に影響を与えるに従い、女性の思想も進展し、宗教的信念や道徳意識から、立派な行為をした。法均尼が博愛的に多くの孤児を救い、馬飼歌依の妻は義理ある子を助けて、我が子棄てようとした。光明皇后は、広く衆生済度の事業を行った。下田は、こうした事例の数々を、単に意志的行為に限定出来ないような、儒仏二教の思想が移入されて以後の、知的に変化した女性の行為と見なす。そして熱烈な情意を求道心にまで高めたのが、日本最初の留学生で、女人道者の善信尼である。その仏教に一道の光明を求める生涯は、キリスト教の伝道者の悲劇に比べても、全く遜色のないものであった。欽明朝に移入された仏教は、朝廷で権力闘争をしていた蘇我氏と物部氏との政権の具とされた。物部氏の仏教に対する態度は酷薄であったが、善信尼は如何なる虐待に遇つても、その信仰を変えなかった。これも強い情意が知性に統合された例である。

そして、元明天皇や、その娘の元正天皇という女性にも立派な治績があった。元明天皇は、都を初めて奈良の平城京に定め、代ごとに宮殿を造営する民衆の骨折りが減り、皇居が一定不変に定着することで、日本国の中心点が定まった。歴史学者の遠山美都男は、「元明」の名の由来を、『名前でよむ天皇の歴史』で、「漢風諡号の元明であるが、元については『逸周書』巻第六、諡法解

に「始めて国都を建てるを元と曰う」と見える。淡海三舟がこの字をえらんだのは、やはり、この女性天皇の手で平城京が開かれたことが記憶されていたために違いがない。」と解説する。¹⁰

また何よりも『古事記』の撰録は、元明天皇（六六一―七二一）の和同五年（七一二）であった。下田は、「これは太安磨と云う当時の学者が、神代及び上古の歴史を編纂する事に苦心いたしました結果、稗田阿礼と云う老人の記憶力に富みて、古代の事を暗誦して居りましたのを呼び出して（阿礼は婦人なりとも云う論あり）古代の事を語らせ、それを写し取ったのであります」として、『古事記』撰録が、この時代の出来事の主なもので、「文運隆盛の曙光」をなしたと言う。「阿礼は婦人」という下田の但し書きは、控えめな記述である。だがむしろそこには、彼女の同意的確信が含まれている。また、孝徳天皇の時代に定められ、あまり進まなかった貨幣制度を、元明天皇は、しなやかに銀錢を銅錢に変えることで流通させた。こうした元明、元正という二人の女性天皇の治績は、漢学者の間では、「女中の堯舜」と称される。

下田は、「今一つ茲に謹記すべき事がございます。」と前置きして、一つの逸話を語る。それは元明天皇の時代に、蝦夷の勢いが強くて、陸奥国が大いに乱れ、征討の官軍もしばしば敗北した。それで、天皇自らが征伐に出なければならぬ事態になった。その時の元明天皇の歌に、「ますらをが軛の音すなり大君の大まへ

つ君楯たつらしも」(『万葉集』七六)がある。それに対して、異腹の御姉美奈部女王が、「我が大君物な思ほし皇神のつぎて給へるわれなくなく」(七七)と歌を返した。そこには、仮に元明天皇が出征して亡くなっても、アマテラスから血脈を分った私が居るという含みがある。取り様によつては、元明天皇は、面白くない感情を抱いたはずである。だが、幸いに蝦夷の乱も平定され、天皇の出征はなくて済んだ。そして、その後も同胞や親戚の皇族への厚い情意は変わらなかった。

下田は、そうした元明天皇の寛容な性格とは反対に、中世鎌倉時代の源頼朝が範頼などの異母弟を殺していった事柄を挙げる。そこには古代から日本歴史を俯瞰して、男性として中世を代表する為政者であつた將軍頼朝の狭量さと、女性として古代日本の為政を担った元明天皇の度量の広さを比べる。そして、「天皇の御製の雄々しく勇健なるかげに、かゝる美しき深き女性らしき、御友情の湛へられてあらせらるゝ事の、如何にうるはしくも有難くも感ぜらるゝではありませぬか。」と言う。「雄々しく勇健」とは、為政者としての危機状況における強い情意や果断な判断力に関するもので、その背後には、寛容に包み込む原理があつたと下田は見なしている。その深く美しい「女性らしさ」とは、アマテラスを始源とする理想的女性の典型の持続的な再認であつた。

■ 注

1

本稿では、「下田歌子著作集 香雪叢書 第三卷『日本の女性』」(実践女学校出版部、一九三三年一月)を使用し、『日本の女性』(実業之日本社、一九一三年二月)も併用した。文字遣いなど旧字体を新字体に適宜変更した。一行あけて引用した下田の文章には、『香雪叢書』の頁数を(19頁)の様に附けた。『古事記』に関しては、下田の引用をそのまま記載したが、『古事記』(『新編 日本古典文学全集 1』、校注・訳者―山口佳紀 神野志隆光、小学館、一九九七年六月)も併用して、引用箇所には、「伊耶那岐命と伊耶那美命」六みそぎ)のように記した。

『日本の女性』の目次は、第一章「序論」、第二章「古代文学に現はれたる女性」、第三章「活動せる上古の婦人」、第四章「中古の社会状態」、第五章「平安時代の婦人」、第六章「鎌倉時代の婦人界」、第七章「鎌倉時代の婦人」、第八章「南北朝足利幕府及び戦国時代の婦人界」、第九章「南北朝足利戦国時代の婦人」、第十章「徳川幕府時代の婦人界」、第十一章「徳川幕府時代の婦人」、第十二章「結論」と、各章内部の幾つかの節立てである。古代から近世日本まで、其々の時代を代表する六十六人の女性の章がある。本稿で取り上げたのは、第二章と第三章である。

尚、拙論に「下田歌子の『日本の女性』——鎌倉時代の女性像をめぐる——」（専修人文論集 第98号、二〇一六年三月）、「下田歌子の『日本の女性』（2）——南北朝・足利・戦国時代の女性像をめぐる——」（下田歌子研究所年報『女性と文化』第3号、二〇一七年三月）があり、今回はその続きである。

2 白柳武司『大日本閨門史』（東亞堂出版、一九一三年四月）。

3 和辻哲郎『日本倫理思想史（一）』（岩波文庫、二〇一一年四月）。

4 佐藤正英『古事記神話を読む 〈神の女〉〈神の子〉の物語』（青土社、二〇一一年三月）。下田が主たる典拠とした『古事記』

神代神話の選択部分は、佐藤のそれと重なる部分が多い。本稿では、下田と同時に、佐藤の論をも再検討してみた。

5 津田左右吉『文学に現はれたる我が国民思想の研究（一）』（岩波文庫、一九七七年九月）。

6 丸山真男『日本の思想』「一 無構造の伝統の原型としての固有信仰」（岩波新書、一九六一年十一月）、「忠誠と反逆」「歴史意識の『古層』」四 関連と役割」（ちくま学芸文庫、一九八八年二月）。

7 田中久文『丸山真男を読みなおす』（講談社、二〇〇九年一〇月）。
伊藤由希子「日本女性の生のかたち…下田歌子の思想・序論」（『死生学・応用倫理研究』東京大学大学院人文社会学系研究科

死生学・応用倫理センター、二〇一三年三月）。

9 「津田左右吉歴史論集」「歴史と地理 四ノ三」（岩波文庫、二〇〇六年八月）。

10 遠山美都男『名前でもむ天皇の歴史』（朝日新書、二〇一五年一月）。

（せとう・まさお／成蹊大学兼任講師）